Jacques **Derrida**
Elisabeth **Roudinesco**

De que amanhã... DIÁLOGO

Jorge **ZAHAR** Editor

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

D48d Derrida, Jacques, 1930-
De que amanhã: diálogo/Jacques Derrida; Elisabeth Roudinesco; tradução André Telles, revisão técnica Antonio Carlos dos Santos. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

Tradução de: De quoi demain...
ISBN 85-7110-761-0

1. Derrida, Jacques, 1930 – Entrevistas, 2. Roudinesco, Elisabeth, 1944 – Entrevistas. 3. Filosofia. 4. Psicanálise.

CDD 194
03-2491 CDU 1(44)

1. ESCOLHER SUA HERANÇA

ELISABETH ROUDINESCO: Gostaria em primeiro lugar de evocar o passado, nossa história comum. Hoje em dia é de bom tom rejeitar os pensadores dos anos 1970 e exigir daqueles que os invocam um "dever de inventário" ou, pior ainda, um "arrependimento". As obras daquela época, marcadas pela conjuntura tão particular do "estruturalismo", são criticadas ora pela valorização excessiva do espírito de revolta, ora pelo culto do esteticismo, ora por um apego a certo formalismo da língua, ora pela rejeição das liberdades democráticas e um profundo ceticismo a respeito do humanismo. Parece-me que esse ostracismo é estéril e que convém abordar nossa época de maneira bem diferente. Trata-se de "escolher sua herança", segundo seus próprios termos: nem aceitar tudo, nem fazer tábula rasa.

O senhor é o herdeiro das obras mais importantes da segunda metade do século XX. Várias dentre elas são oriundas dos sistemas de pensamento atualmente recusados. O senhor "desconstruiu"[1] essas obras, especialmente

1 Utilizado pela primeira vez por Jacques Derrida em 1967 na *Gramatologia*, o termo "desconstrução" foi tomado da arquitetura. Significa a deposição ou decomposição de uma estrutura. Em sua definição derridiana, remete a um trabalho do pensamento inconsciente ("isso se desconstrói"), e que consiste em desfazer, sem nunca destruir, um sistema de pensamento hegemônico ou dominante. Desconstruir é de certo modo resistir à tirania do Um, do *logos*, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada, com a ajuda do próprio material deslocado, movido com fins de reconstruções cambiantes. A desconstrução é "o que acontece", aquilo acerca de que não sabemos se chegará a seu destino etc. Jacques Derrida lhe confere igualmente um uso gramatical: o termo designa então uma desorganização da construção das palavras na frase. Ver a "Lettre à un ami japonais" (1985), in *Psyché: invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p.387-95. No grande dicionário de Émile Littré, podemos ler: "A erudição moderna nos atesta que numa região do imóvel Oriente uma língua que havia chegado à perfeição foi desconstruída e alterada em si mesma exclusivamente pela lei da mudança natural do espírito humano."

as de Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Lacan.[2] Com eles — ainda vivos — a partir dos livros deles, o senhor se "explicou" — o senhor gosta desse verbo —, se dedicou a um trabalho de comentário de textos, ao mesmo tempo em que reivindicava a importância do ensino de Edmund Husserl, de Martin Heidegger ou de Emmanuel Lévinas para sua *démarche*.

Foi por essa época, 1967, que comecei a ler suas obras, especialmente a *Gramatologia* e *A escrita e a diferença*,[3] como todos os estudantes de letras de minha geração que se interessavam pela literatura de vanguarda, pela lingüística estrutural de Ferdinand de Saussure e de Roman Jakobson. A subversão consistia então em afirmar que o sujeito humano é determinado pela linguagem, por funções simbólicas, pelo destino de uma "letra" ou de um significante, ou ainda por uma escritura anterior à fala, e, enfim, pela existência do inconsciente no sentido freudiano. Embora respeitando o engajamento político de Jean-Paul Sartre, nossa geração criticava sua resistência a abordar de frente a questão do inconsciente na formação de um sujeito e seu humanismo do sujeito "pleno", transparente a si mesmo.[4]

Em seguida, particularmente por ocasião do segundo colóquio de Cluny, organizado na primavera de 1970 pela revista *La Nouvelle Critique*,[5]

---

2 Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955 [*Tristes trópicos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996]; Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris, Gallimard, 1972, e *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 [*História da loucura*, São Paulo, Perspectiva, 4ª ed., 1995, e *As palavras e as coisas*, São Paulo, Martins Fontes, 9ª ed., 2002]; Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965 [*Em favor de Marx*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, esgotado]; Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966 [*Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998].

3 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op.cit.; *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967 [*Gramatologia*, São Paulo, Perspectiva, 1973, e *A escritura e a diferença*, São Paulo, Perspectiva, 3ª ed., 2002].

4 Ver a esse respeito Elisabeth Roudinesco, *Généalogies*, Paris, Fayard, 1994 [*Genealogias*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995], e François Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 vols., Paris, La Découverte, 1992 [*História do estruturalismo*, 2 vols., Ensaio, 1993 e 1994, esgotado].

5 Esse colóquio reunia intelectuais de todas as tendências e mais particularmente escritores integrantes de três revistas: *Tel Quel*, *Change*, *Action Poétique*. Nessa ocasião, apresentei uma comunicação em que mostrei que as teses de Derrida eram inspiradas por uma visão heideggeriana da arcaicidade próxima das de Carl Gustav Jung. Relatei esse episódio em *Histoire de la psychanalyse en France*, t.2 (1986), Paris, Fayard, 1994, p.544-5 [*História da psicanálise na França*, 2 vols., Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987 e 1988]. Ver também *L'inconscient et ses lettres*, Paris, Mame, 1975. Jacques Derrida me respondera em *Positions*, Minuit, 1972 [*Posições*, Belo Horizonte, Autêntica, 2001].

órgão do Partido Comunista Francês, critiquei-o por julgá-lo "infiel" a essa herança que o senhor desconstruía. Quanto a mim, pretendia-me fiel, mas não dogmática. Mais tarde, passei a me sentir mais próxima do senhor e achei que tinha razão de fazer as obras falarem a partir do interior de si próprias, através de suas falhas, seus brancos, suas margens, suas contradições, sem procurar condená-las à morte. Daí a idéia de que a melhor maneira de ser fiel a uma herança é ser-lhe infiel, isto é, não recebê-la à letra, como uma totalidade, mas antes surpreender suas falhas, captar seu "momento dogmático": "Sinto-me herdeiro, fiel na medida do possível", o senhor disse numa entrevista de 1983.[6] Do mesmo modo, a propósito de Lévinas, o senhor diz que ele se "encontra numa relação de infidelidade e de fidelidade com a ontologia".[7]

Os verdadeiros adversários do pensamento dessa época surgiram posteriormente, em 1986, quando Luc Ferry e Alain Renaut publicaram um livro que teve grande repercussão: *Pensamento*.[8]

Atualmente o senhor é de certo modo o último herdeiro desse pensamento que se revelou tão fecundo. É, eu ousaria dizer, seu sobrevivente, uma vez que, à exceção de Claude Lévi-Strauss, todos os demais protagonistas dessa cena já morreram. E tudo acontece como se, através da desconstrução, o senhor conseguisse fazê-los reviver e falar não como ídolos, mas como os arautos de uma palavra viva.

Além disso, e provavelmente porque é um herdeiro fiel e infiel, o senhor assume no mundo de hoje a posição de um intelectual universal que um dia foi a de um Zola, depois, mais recentemente, a de um Sartre. O senhor encarna sob esse aspecto uma nova forma de dissidência que sua palavra e suas obras (traduzidas em mais de quarenta línguas) levam a uma ponta e outra do mundo. Em suma, sinto vontade de dizer que o senhor triunfou.[9]

Sob esse aspecto, às vezes tenho a impressão de que o mundo atual se parece um pouco com o senhor e seus conceitos, que nosso mundo está des-

---

6 Jacques Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1998, p.139. Ver também "Rencontres de Rabat avec Jacques Derrida. Idiomes, nationalités, déconstructions", *Cahiers Intersignes*, 13, 1998.

7 Jacques Derrida, "Violence et métaphysique" (1964), in *L'Écriture et la différence*, op.cit.

8 Luc Ferry e Alain Renaut, *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1986 [*Pensamento 68*, São Paulo, Ensaio, 1988].

9 Jacques Derrida é autor de pouco mais de cinqüenta livros, aos quais se somam numerosos prefácios e intervenções em obras coletivas. Participou de cerca de uma centena de entrevistas.

construído e que se tornou derridiano a ponto de refletir, como uma imagem num espelho, o processo de descentramento do pensamento, do psiquismo e da historicidade que o senhor contribuiu para pôr em prática.

Jacques Derrida: Fiel e infiel, com razão! Muitas vezes me vejo passar fugazmente diante do espelho da vida como a silhueta de um louco (ao mesmo tempo cômico e trágico) que se mata para ser infiel por espírito de fidelidade. Portanto, estamos praticamente de acordo, salvo pela alusão ao triunfo. Não tenho absolutamente a mesma impressão que a senhora — e não digo isso por polidez ou por modéstia. Sem dúvida a paisagem mudou. Sem dúvida assistimos ao esgotamento, mas não exageremos nada, dos esforços compulsivos, não raro patéticos, medrosos ou desesperados, para *desacreditar* a qualquer preço — e não apenas meu trabalho, claro, mas toda uma configuração a que ele pertence (ainda que eu seja obrigado a reivindicar aqui um triste privilégio: atraio uma agressividade mais tenaz e mais obstinada). Sem dúvida discernimos os sinais, às vezes também preocupantes, de uma certa legitimação. Mas como falar de "triunfo"? Não, e isso talvez não seja desejável. Para voltar ao ponto de partida, e para acompanhá-la nesse diálogo, arriscarei algumas generalidades sobre a noção de herança.

É verdade, sempre me reconheci, quer se tratasse da vida ou do trabalho do pensamento, na figura do herdeiro — e cada vez mais, de maneira cada vez mais assumida, às vezes feliz. Ao me explicar de maneira insistente com esse conceito ou com essa figura do legatário, cheguei a pensar que, longe do conforto seguro que se associa um pouco rápido demais a essa palavra, o herdeiro devia sempre responder a uma espécie de dupla injunção, a uma designação [*assignation*] contraditória: é preciso primeiro saber e saber *reafirmar* o que vem "antes de nós", e que portanto recebemos antes mesmo de escolhê-lo, e nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre. Ora, *é preciso* (e este *é preciso* está inscrito diretamente na herança recebida), é preciso fazer de tudo para se apropriar de um passado que sabemos no fundo permanecer inapropriável, quer se trate aliás de memória filosófica, da precedência de uma língua, de uma cultura ou da filiação em geral. Reafirmar, o que significa isso? Não apenas aceitar essa herança, mas relançá-la de outra maneira e mantê-la viva. Não escolhê-la (pois o que caracteriza a herança é primeiramente que não é escolhida, sendo ela que nos elege violentamente), mas escolher preservá-la viva. A vida, no fundo, o ser-em-vida, isso talvez se defina por essa tensão interna da herança, por essa reinterpretação do dado do dom, até mesmo da filiação. Essa reafirmação, que ao mesmo tempo continua e interrompe, no mínimo se assemelha a uma eleição, a uma seleção, a uma decisão. A sua *como* a do outro: assinatura contra assinatura. Mas não me servirei de nenhuma dessas palavras sem cercá-las de aspas e de precauções. A começar pela palavra "vida". Seria preciso pensar a vida a partir da herança, e não o contrário. Seria preciso portanto partir dessa contradição formal e aparente entre a passividade da recepção e a decisão de dizer "sim", depois selecionar, filtrar, interpretar, portanto transformar, não deixar intacto, incólume, não deixar *salvo* aquilo mesmo que se diz respeitar antes de tudo. E depois de tudo. Não deixar a salvo: salvar, talvez, ainda, por algum tempo, mas sem ilusão quanto a uma salvação final.

Mas a senhora está vendo claramente por que sou sensível ao que foi dito sobre a ausência ou sobre a abstenção de qualquer condenação. Sempre me proibi — na medida do possível, é claro, e tão "radical" ou inflexível quanto deve ser uma desconstrução — de ferir ou condenar à morte. É sempre reafirmando a herança que se pode evitar essa condenação à morte. Inclusive no momento em que — e é a outra vertente da dupla injunção — essa mesma herança ordena, para salvar a vida (em seu tempo finito), que se reinterprete, critique, desloque, isto é, que se intervenha ativamente para que tenha lugar uma transformação digna desse nome: para que alguma coisa aconteça, um acontecimento, da história, do imprevisível por-vir.

Meu desejo se parece com aquele de um apaixonado pela tradição que gostaria de se livrar do conservadorismo. Imagine um apaixonado pelo passado, apaixonado por um passado absoluto, um passado que não seria mais um presente passado, um presente na medida, na desmedida de uma memória sem fundo — mas um apaixonado que receia o passadismo, a nostalgia, o culto da lembrança. Dupla injunção contraditória e desconfortável, portanto, para esse herdeiro que acima de tudo não é o que se chama "herdeiro". Mas nada é possível, nada tem interesse, nada me parece desejável sem ela. Ela ordena dois gestos ao mesmo tempo: deixar a vida viva, fazer reviver, saudar a vida, "deixar viver", no sentido mais poético daquilo que, infelizmente, foi transformado em slogan. Saber "deixar", e o que significa "deixar" é uma das coisas mais belas, mais arriscadas, mais necessárias que conheço. Muito próxima do abandono, do dom e do perdão. A experiência de uma "desconstrução" nunca acontece sem isso, sem amor, se preferir essa palavra. Ela começa por render homenagem àquilo, àqueles que eu diria a quem ela "se

prende". "S'en prendre" é uma maneira bastante sedutora, bastante intraduzível da língua francesa, não acha?

Essa "maneira" de fazer vem a calhar para uma desconstrução que se prende, se faz prender e se deixa prender no que compreende e apreende, ao mesmo tempo em que a isso se rende . Há limites para o conceito. Em latim, assim como em francês ou alemão, o conceito (*Begriff*) nomeia o gesto de uma apreensão, é uma captura. A desconstrução passa por ser hiperconceitual, e decerto o é, fazendo um grande consumo dos conceitos que produz à medida que os herda — mas apenas até o ponto em que uma certa escritura pensante excede a apreensão ou o domínio conceitual. Ela tenta pensar o limite do conceito, chega a resistir à experiência desse excesso, deixa-se amorosamente exceder. É como um êxtase do conceito: goza-se dele transbordantemente.

Nos textos "desconstrutores" aparentemente encarniçados que escrevi a propósito dos autores de quem falou, há sempre um momento em que declaro, o mais sinceramente do mundo, a admiração, a dívida, o reconhecimento — e a necessidade de ser fiel à herança a fim de reinterpretá-la e reafirmá-la ao infinito. Isto é, aumentando meus riscos e perigos de maneira seletiva. Nunca falo do que não admiro, salvo se alguma polêmica (da qual nunca tomo a iniciativa) me obrigar, e tento replicar então me limitando a questões impessoais ou de interesse comum. Se a herança nos designa [*assigne*] tarefas contraditórias (receber e no entanto escolher, acolher o que vem antes de nós e no entanto reinterpretá-lo etc.), é que ela atesta nossa finitude. Só um ser finito herda, e sua finitude o *obriga* a isso. Obriga-o a receber o que é maior, mais antigo, mais poderoso e mais duradouro que ele. Mas a mesma finitude obriga a escolher, a preferir, a sacrificar, a excluir, a deixar de lado. Justamente para responder ao apelo que o precedeu, para a ele responder e por ele responder — em seu nome como em nome do outro. Antes mesmo de dizer que se é responsável por tal herança, é preciso saber que a responsabilidade em geral (o "responder de", o "responder a", o "responder em seu nome") nos é primeiramente designada, e, de uma ponta a outra, como herança. É-se responsável perante aquilo que vem antes de si mas também perante o que está por vir, e portanto também *perante a si mesmo*. *Perante* duas vezes, *perante* o que *deve* de uma vez por todas, o herdeiro está duplamente endividado. Trata-se sempre de uma espécie de anacronia: ultrapassar em nome de quem nos ultrapassa, ultrapassar o próprio nome! Inventar seu nome, assinar de

maneira diferente, de uma maneira a cada vez única, mas em nome do nome legado, caso seja possível!

Em se tratando dos anos 1970, aos quais a senhora alude, essa dupla lei se verifica. Poderíamos achar outros exemplos, claro, nos pensamentos filosóficos anteriores, seja o de Platão, Descartes ou Kant, Hegel ou Heidegger. Uma vez que escolheu privilegiar o que nos é comum, fico feliz que esta conversa comece assim. Vamos acompanhar, em pontilhado, alguns momentos de nossos respectivos itinerários, ali onde se cruzaram no tempo.

No final dos anos 1960, com efeito, tratava-se para mim de herdar, isto é, responder por uma herança, num momento da história em que grandes obras já estavam elaboradas e presentes no campo da filosofia. Não estou falando apenas de Husserl ou de Heidegger, mas mais próximo de nós, na França, de Lévinas, de Lacan, de Lévi-Strauss, mais próximo ainda, de Foucault, de Althusser, de Deleuze claro, de Lyotard. Mesmo que possa parecer (mas não havia sombra de ecletismo em tudo aquilo, justamente, trata-se de um outro lugar de afinidade, de um "pertencimento" comum que resta a definir e que sentimos mais — até um pouco demais — no estrangeiro do que na França), sentia-me numa harmonia bem profunda com o gesto de cada um deles, por mais diferentes que fossem. Eis por quê, caso se queira de fato acompanhar meus textos desde o início, há sempre um momento em que eu marco a aliança. Fiz isso por *todos* aqueles que acabamos de nomear.

Mas esse momento foi também aquele do que a senhora chamou de "sistema". Comecei a escrever, entre 1962 e 1966, quando o estruturalismo era não só um pensamento sistemático, mas um novo pensamento do sistema, da forma sistêmica, com a prevalência do modelo lingüístico em Lévi-Strauss e em Lacan, qualquer que fosse a complicação que, cada um à sua maneira, emprestava a esse modelo. Eu sentia, decerto, a fecundidade e a legitimidade daquele gesto, naquele momento, em resposta a empirismos, positivismos ou a outros "obstáculos" epistemológicos, como se dizia com certa freqüência. Mas nem por isso deixava de perceber o preço a ser pago, ou seja, uma certa ingenuidade, a repetição algo jubilatória de velhos gestos filosóficos, a submissão algo sonambúlica a uma história da metafísica da qual estava dedicado a decifrar o programa, as combinatórias, todas as possibilidades a meu ver esgotadas, cansadas. Acreditei discernir o que esse programa podia comportar de esterilizante, até mesmo de precipitado e dogmático. Apesar, ou através, da "subversão" de que lhe falava ainda há pouco. Penso sobretudo

no desconhecimento ou na denegação *prática* de um certo número de motivos, por exemplo a ruptura em história, a interrupção, a passagem de uma força sistêmica a outra etc. Naquele momento, com precaução, eu insistia muito nesse motivo da *força* que o estruturalismo se arriscava a neutralizar. E me parecia que esse elo entre força e história devia ser levado em conta.

A cada vez a resposta desconstrutiva a obras como a de Foucault, de Lévi-Strauss ou de Lacan era diferente. Quase nunca escrevi sobre este ou aquele autor *em geral*, nem tratei *a totalidade* de um corpus como se fosse homogêneo. O que me interessa é antes a divisão das forças e dos motivos nesta ou naquela obra, e reconhecer o que ali é hegemônico ou o que ali se vê secundarizado, até mesmo negado. Tentava também — o que cada vez mais me esforço por fazer — respeitar o idioma[10] ou a singularidade de uma assinatura. Comum a esses autores, a axiomática estruturalista era cada vez posta em prática num estilo diferente, num lugar e sobre corpus heterogêneos. Eu queria marcar em cada uma delas o que a senhora chamou de "momento dogmático" — o resíduo de credulidade — para, sem deixar de respeitar a exigência estruturalista, "desconstruí"-lo. Nunca disse nada contra o estruturalismo.

ER: Ao contrário, o senhor escreveu uma bela frase em 1963 em "Força e significação": "Caso se retirasse um dia, abandonando suas obras e seus signos nas praias de nossa civilização, a invasão estruturalista se tornaria uma questão para o historiador das idéias."[11] Isso é uma homenagem: o dia em que o estruturalismo tiver desaparecido como força criadora, será preciso fazer seu luto mas também avaliar seu lugar na história da civilização...

JD: Tenho a fraqueza de insistir nesse gesto. É por isso que volto à questão da condenação à morte: não queria de modo algum — e se for preciso aqui ou ali em momentos polêmicos, lamento de antemão — que a desconstrução servisse para denegrir, ferir ou amesquinhar a força ou a necessidade de um movimento. Daí essa situação que a senhora descreveu há pouco: neste ou naquele momento de um processo, as alianças se deslocam, e eu me vejo, eu,

10 O idioma é uma língua particular e o termo remete por extensão à maneira de se exprimir própria de uma época, de um grupo social, de uma pessoa. Segundo Jacques Derrida, o idiomático é "uma propriedade que não pode ser apropriada. Ela lhe assinala sem lhe pertencer. Só aparece para o outro e só chega a você como centelhas de loucura que reúnem a vida e a morte", in *Points de suspension*, op.cit., p.127.
11 Ver Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, op.cit.

como o aliado de Lacan e de Foucault, e o disse explicitamente, em certos contextos. O sinistro esgar do livro grotesco que foi então, com efeito, *Pensamento 68* (será mesmo preciso falar disso ainda? faz questão?) distinguiu claramente os campos. Pode me ocorrer marcar minha reticência a respeito deste ou daquele momento do pensamento de Lacan ou de Foucault, ao mesmo tempo sabendo que, apesar de tudo, por exemplo diante das ofensivas tão obscurantistas, permaneço do lado deles no movimento geral do que se chama a experiência ou a exigência do pensamento.

Eis por que a idéia de herança implica não apenas reafirmação e dupla injunção, mas a cada instante, em um contexto diferente, uma filtragem, uma escolha, uma estratégia. Um herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir. Isto é bastante explícito em *Espectros de Marx*.[12] Todo texto é heterogêneo. A herança também, no sentido amplo mais preciso que dou a essa palavra, é um "texto". A afirmação do herdeiro consiste naturalmente na sua interpretação, em escolher. Ele discerne de maneira crítica, ele diferencia, e é isso o que explica a mobilidade das alianças. Em certas situações, sou aliado de Lacan contra outros, em outras situações, me oponho a Lacan. Não vejo nenhum oportunismo, nenhum relativismo nisso.

ER: O senhor tratou esse tema do inimigo, do amigo e do adversário mais particularmente num seminário em que desconstrói a obra de Carl Schmitt.[13] O senhor aponta que, segundo Schmitt, a diferença política procede de uma discriminação entre o amigo e o inimigo. Sem essa discriminação, não existe política. A isso opõe uma concepção mais freudiana da política, aquela que "inscreveria o ódio no próprio luto de nossos amigos".[14] E cita o

12 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris Galilée, 1993 [*Espectros de Marx*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994]. Ver cap.7 do presente volume: "O espírito da Revolução".
13 Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p.93-129. Carl Schmitt, *La notion du politique, théorie du partisan* (1932), Paris, Flammarion, 1992.
Carl Schmitt (1888-1985) foi um jurista alemão. Aluno de Max Weber, participou da vida política de seu país no final da República de Weimar e no início do regime hitlerista. Ameaçado pela SS, renunciou às suas atividades em 1936. Preso pelos Aliados em 1945, seria julgado em razão de seus vínculos com o nazismo e depois se beneficiaria de uma impronúncia.
14 Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, op.cit., p.145. Ver Sigmund Freud, "Actuelles sur la guerre et la mort" (1915), in *Œuvres completes* (OC), XIII, Paris, PUF, 1988, p.125-37 [*ESB*, vol.14]; *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), OC, XVI, Paris, PUF, 1991, p.1-83 [*ESB*, vol.18].

famoso episódio dos ouriços que Freud tomou emprestado de Schopenhauer. Porcos-espinhos renunciam a se comprimir uns contra os outros para lutar contra o frio. Seus espinhos os ferem. Obrigados a se aproximar de novo na época de geadas, acabam por encontrar, entre a atração e a repulsa, entre a amizade e a hostilidade, a distância conveniente.

Parece-me que é preciso de certa forma distinguir. Aqueles com os quais "o senhor se explica" através da desconstrução são próximos do senhor, os "outros" não o são. Buscam destruir e não escolher uma herança.

Admiro ao mesmo tempo os grandes sistemas de pensamento e o valor de subversão — e portanto de desconstrução — que manifestam. Eis por quê, quando fazia meus estudos de letras na Sorbonne antes de 1968, lia seus textos ao mesmo tempo que os dos "outros". Depois me descobri perfeitamente na frase pronunciada por Lacan em 1969, em resposta a Lucien Goldmann, que assinalava que os homens fazem a história e não as estruturas. Goldmann comentava desta maneira o slogan de Maio escrito num quadro da Sorbonne: "As estruturas não saem às ruas." Lacan respondeu: "Se existe alguma coisa nos eventos de Maio, é precisamente a saída das estruturas às ruas."[15]

Seus textos e os dos "estruturalistas" (Lacan, Foucault, Barthes, Althusser, Lévi-Strauss) serviam então para criticar os "inimigos políticos", os paladinos da Sorbonne, que nunca queriam falar nem de literatura moderna, nem de lingüística, e menos ainda de psicanálise. Lembro-me por exemplo, e contei isso em *Genealogias*, que o ocupante da cátedra de lingüística, André Martinet, recusava-se a evocar o nome de Roman Jakobson, seu "inimigo", e que seus assistentes, nossos "mestres", lhe obedeciam. O senhor era, o senhor e os outros, a encarnação da Revolução, de uma revolução que reivindicava as estruturas (e sua desconstrução), mas que tinha acima de tudo um engajamento político: a liberdade de pronunciar, perante mandarins e seus servidores, nomes proibidos. São coisas que nossos conservadores esquecem sempre quando sonham em restaurar a antiga escola republicana. Será que é preciso manter seu espírito no que tem de progressista? Mas nunca se deve

---

15 Jacques Lacan, "Intervention sur l'exposé de Michel Foucault" (1969), *Littoral*, 9, jun 1983. A conferência de Foucault na Sociedade Francesa de Filosofia tem como título "Qu'est-ce qu'un auteur?", reproduzida em *Dits et écrits*, 1, 1954-1969, Paris, Gallimard, 1994, p.789-821 [*Ditos e escritos*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 4 vols., 1999-2003].

esquecer o quanto, em certos momentos, ela conseguiu ser francamente reacionária.

Foi só depois que consegui captar a maneira pela qual o senhor desconstruía os sistemas de pensamento no interior de um espaço crítico que não os destruía mas os fazia viver de outra forma. Penso em particular em duas intervenções importantes.

Uma diz respeito a um capítulo da sétima parte dos *Tristes trópicos*, intitulada "Lição de escrita".* Descrevendo a vida e os costumes dos índios Nambikwara, seminômades do oeste do Brasil, entre os quais passara uma temporada,[16] Lévi-Strauss mostra como a escrita irrompe num grupo de índios, que no entanto não conhecem suas regras, quando o chefe utiliza traços desenhados num papel como meio de fazer os membros de sua tribo acreditarem que ele detém o poder de se comunicar com os brancos. Lévi-Strauss conclui disso que a escrita é assim o instrumento de uma colonização, de uma violência, de uma exploração que põe fim a um estado de natureza fundado na primazia de uma fala plena, insuspeita de inautenticidade. De minha parte, considero *Tristes trópicos* como um dos livros mais belos da segunda metade do século, ao mesmo tempo pelo estilo, pela melancolia que o anima e pela maneira como mistura autobiografia, reflexão teórica e relato de aventura. Eu o descobri e amei quando era bem jovem e ele desempenhou para mim um papel de alerta político diante da questão da colonização em geral.

---

* Para traduzir o termo *écriture*, optamos por *escrita* (e não *escritura*), uma vez que, em francês, a palavra cobre todos os sentidos que, em português, estariam distribuídos entre *escrita* e *escritura*. No caso da referência ao capítulo do livro de Lévi-Strauss, assim como em outras passagens, p.ex. quando cita *O ensaio sobre a origem das línguas*, de Rousseau, o que está em jogo é claramente a escrita – e assim foi traduzido por Rosa Freire D'Aguiar na edição brasileira de *Tristes trópicos*, "Lição de escrita". Para manter a instabilidade, a indecidibilidade e a ambigüidade constituintes do jogo derridiano, achamos preferível abdicar da opção tradicional (cf. as traduções brasileiras, *A escritura e a diferença* e *Gramatologia*, op.cit., assim como o *Glossário de Derrida*, sob supervisão de Silviano Santiago, de 1976, por exemplo), e traduzir sempre por *escrita*. Esta escolha, aliás, não é novidade entre os leitores de Derrida em português; cf. p.ex., Evando Nascimento, *Derrida e a literatura. "Notas" de literatura e filosofia nos textos da Desconstrução*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2000, p. 103. (N.R.T.)

16 Jacques Derrida, "La violence de la lettre. De Lévi-Strauss à Rousseau", in *De la grammatologie*, op.cit. Ver também Claude Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Paris, Société des Américanistes, 1949; *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), Haia, Mouton, 1967.

É evidente que esse livro lhe tocou e fascinou, uma vez que o senhor lhe consagrou páginas magníficas. Mas, a propósito dessa "lição de escrita", o senhor aproxima a posição anticolonialista de Lévi-Strauss, que assimila o surgimento da escritura a uma violência exercida sobre o sujeito, da de Rousseau. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, de fato este condena a escrita na medida em que seria uma destruição da "plenitude da presença" e uma verdadeira doença da palavra: um "perigoso suplemento". A Lévi-Strauss, continuador de Rousseau, o senhor opõe a idéia de que esse protesto contra o escrito seria mero artifício de um etnocentrismo invertido presa da ilusão de uma possível origem da fala plena como fonte de uma ética naturalista ou libertária. A civilização do escrito seria então equivocadamente posta sob suspeita pela etnologia de ter contribuído para a extinção dos povos ditos "sem escrita". De acordo com o senhor, essa atitude seria a marca de um recalcamento do traço e da letra — no sentido freudiano do termo — da qual seria preciso desconstruir o mecanismo para compreender sua significação.

Sua segunda intervenção[17] incide sobre a maneira como Foucault comenta a famosa passagem das *Meditações* de Descartes[18] sobre a origem da loucura. Em sua *História da loucura*, Foucault separa em Descartes o exercício da loucura e o exercício do sonho. No primeiro, a loucura é excluída e esse decreto de exclusão filosófica anuncia o decreto político da "grande internação" de 1656. No segundo, ela faz parte das virtualidades do sujeito cujas imagens sensíveis tornam-se enganosas sob o assalto do "Gênio Maligno".

Ali onde Foucault faz Descartes dizer que "o homem pode muito bem ser louco se o *cogito* não o for, o senhor aponta ao contrário que, com o ato do *cogito*, o pensamento não precisa mais temer a loucura porque "o *cogito*

17 Jacques Derrida, "Cogito et histoire de la folie" (1963), in *L'Écriture et la différence*, op.cit.
18 "E como poderia eu negar, escreve Descartes, que essas mãos e esse corpo sejam meus senão talvez me comparando a certos insensatos cujo cérebro é de tal modo perturbado e ofuscado pelos vapores negros da bile que garantem constantemente que são reis quando são paupérrimos; que estão vestidos de ouro e púrpura quando estão todos nus ou imaginam serem ânforas ou terem corpos de vidro? O que é isso! São loucos, e eu não seria menos extravagante se me pautasse por seus exemplos." Em "Formulações sobre a causalidade psíquica" (1946), in *Écrits*, op.cit., Lacan deixa a entender, como fará Derrida mais tarde, que a fundação por Descartes do pensamento moderno não exclui o fenômeno da loucura. Ver Elisabeth Roudinesco, "Lectures d'*Histoire de la folie (1961-1986)*", in *Penser la folie: essais sur Michel Foucault* (em colab.), Paris, Galilée, 1992 [*Foucault: leituras da* História da loucura, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994].

vale mesmo que eu seja louco". O senhor então critica Foucault por constituir um acontecimento como estrutura, uma vez que a seu ver a divisão entre loucura e razão, isto é, o ostracismo contra a loucura, não começa com Descartes, mas com a vitória de Sócrates sobre os pré-socráticos.

Todos esses debates podem parecer atualmente muito sofisticados, mas tinham forte incidência sobre o engajamento social e político de uma geração inteira de estudantes. Permitiam, como fora o caso com o pensamento heideggeriano nos anos 1930, depois com as reflexões de Sartre sobre o ser, o outro e o nada, entrar numa modernidade que buscava reconciliar a estética e a política, o inconsciente e a liberdade, o humanismo e o anti-humanismo, o progressismo e a crítica das ilusões do progressismo, em suma compreender os fenômenos de exclusão, de construção do sujeito e da identidade, o status da loucura, os problemas do racismo e os combates da época colonial.

JD: Na verdade não há nada de sério em política sem essa aparente "sofisticação" que agudiza as análises sem se deixar intimidar, nem mesmo pela impaciência das mídias. No interior desse campo complexo e difícil de recortar, existe um lugar para diferenças aparentemente microscópicas. Todos esses autores *parecem* deter a mesma linguagem. Fora da França, são citados freqüentemente em série. E isso é irritante pois, a partir do momento em que os textos são examinados com precisão, percebe-se que as demarcações mais radicais limitam-se às vezes a um fio de cabelo. Evidentemente, oportunidade e necessidade, aquela foi uma época feliz em que se cruzaram todos aqueles interessados por diferenças micrológicas, por análises de textos bastante refinadas. Grande nostalgia. Continuo inconsolável, como pode ver...

Podia-se então se opor e decidir sobre pontos de grande importância para o pensamento a partir de argumentos que seriam atualmente julgados demasiado sofisticados ou inutilmente sutis. Minha relação com cada autor era diferente. Para voltarmos à palavra "desconstrução" por exemplo, Foucault me parece mais "desconstrutor" do que Lévi-Strauss, na medida em que era mais impaciente e mais rebelde, menos conservador em política e mais engajado em ações "subversivas" e lutas "ideológicas". O que não é o caso de Lévi-Strauss ou de Lacan. Mas de outro ponto de vista me parece que Lacan é mais audaciosamente "desconstrutor" que Foucault. Do mesmo modo me senti — e ainda me sinto — mais próximo de Lacan do que de Foucault. Lévi-Strauss é outra coisa. Minha crítica em primeiro lugar dizia respeito a um ponto muito particular, uma passagem de *Tristes trópicos* (em

"Lição de escrita") que, a meu ver, revelava uma filosofia e uma "ideologia" cujos limites tentei apontar e das quais podemos encontrar outros sinais.

Mas depois da *Gramatologia*, num segundo texto sobre Lévi-Strauss que escrevi pouco tempo depois ("A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas"),[19] tento, ao contrário, ao analisar seu prefácio à obra de Marcel Mauss,[20] acompanhar à minha maneira, subscrevendo até certo ponto, a demonstração e o cuidado de Lévi-Strauss. Relação dupla, e mais uma vez dividida.

O que sempre me deixou um pouco perplexo com Foucault, para além do debate sobre o *cogito*, é que embora compreendesse bastante bem a necessidade de marcar divisões, rupturas, passagens de uma *episteme* a outra, ao mesmo tempo sempre tive a impressão de que isso o colocava sob o risco de se tornar menos atento a seqüências longas, em que se poderia encontrar diferenças em operação para além mesmo do momento cartesiano. Poderíamos encontrar outros exemplos, mesmo em textos como *Vigiar e punir*[21] ou em outros mais recentes. O gesto típico de Foucault consiste, ao contrário, em acentuar um jogo de diferenças mais complicado e que se estende por um tempo mais longo. Esquematizando ao extremo, diria que Foucault instaura em rupturas e em oposições binárias um leque de diferenças mais complexo. Por exemplo, o par visibilidade/invisibilidade, em *Vigiar e punir*. Não acredito, ao contrário do que diz Foucault, que passemos do visível ao invisível na administração das punições, depois do século XVIII. Embora reconhecendo a relativa legitimidade de tal análise, segundo certos critérios limitados, eu seria tentado a afirmar que na evolução dos castigos não se passa do visível ao invisível, mas antes de uma visibilidade para outra visibilidade, mais virtual. Tento demonstrar (num seminário sobre a pena de morte) que o mesmo processo se orienta para outra modalidade, outra distribuição do visível (e portanto do invisível), que pode, ao contrário e com conseqüências decisivas, ampliar inclusive o campo virtual do espetacular e do teatral.

---

19 Jacques Derrida, "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines", in *L'Écriture et la différence*, op.cit.

20 Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

21 Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 [*Vigiar e punir: história da violência nas prisões*, Petrópolis, Vozes, 22ª ed., 2000].

Acontece o mesmo para o *cogito*. Compreendo a justeza do que afirma Foucault a propósito de Descartes, exceto que num certo momento pode-se ler o acontecimento do *cogito*, na demonstração feita por Descartes, como inclusão (e não como exclusão) da loucura. Assim, o gesto de Descartes pode ser compreendido de outra maneira. E, claro, as conseqüências disso são ilimitadas não apenas para a interpretação de Descartes, naturalmente, e isso conta, mas para os protocolos de leitura e os dispositivos metodológicos ou epistemológicos da *História da loucura*...

O que me interessou não foi simplesmente uma oposição política (conservador/não conservador), mas o preço a ser pago, em cada caso, para que um progresso se realizasse. Um pressuposto sempre tornava possíveis a conquista teórica e o avanço do saber. Eu buscava um pressuposto que fosse um freio, digamos um amortecedor indispensável da aceleração...

ER: Voltaremos a isso. Todos esses pensadores dos anos 1970 *também* são escritores. Aí está sua força. Assim como o senhor, sinto saudade dessa época, mas é preciso ir adiante. Existem recortes que não são os de nossa geração. Lévi-Strauss tem um texto clássico. Pensador naturalista, quis mostrar a existência de um continuum entre o biológico e o cultural. Foucault é mais, na minha opinião, um herdeiro do romantismo alemão. Quanto a Lacan, com efeito, e embora pertença à mesma geração de Lévi-Strauss, está mais próximo do senhor do ponto de vista do estilo.

Em *Pensamento 68*, Ferry e Renaut pregam um retorno à filosofia francesa via Kant, isto é, a uma filosofia "neokantiana" de professores, criticando essa época — é da lavra deles o amálgama — por ser nietzschiano-heideggeriana. Em que seria vergonhoso ser nietzschiano-heideggeriano? Há algo de muito político nessas pretensas teorizações. Se a França não se alimentasse da filosofia alemã e, inversamente, se a Alemanha não se inspirasse na filosofia das Luzes, seria um desastre para ambos os países e para a Europa. Os pensadores de que falamos se caracterizam por terem introduzido a filosofia alemã na França. Até mesmo Lévi-Strauss reivindica sua dívida para com Freud e Marx.

Lacan reintroduziu a filosofia hegeliana no pensamento freudiano a partir do ensino de Alexandre Kojève numa época em que os psicanalistas franceses queriam banir de suas fileiras toda a herança alemã de Freud. No

seu caso, a herança de Husserl, Heidegger, Nietzsche e Lévinas é central. O senhor fala disso em "Violência e metafísica".[22]

JD: A escrita e a França! Para tentar lhe responder, lerei esses dois motivos da "escrita" (do idioma na escrita, na *maneira* de escrever) e da "nacionalidade". Primeira observação lateral: mesmo aqueles que a senhora acaba de designar como de quem herdo visivelmente — Heidegger, Lévinas, Husserl — são pensadores a respeito dos quais nunca deixei verdadeiramente de desdobrar muitas questões. Questões graves, centrais. Sempre com uma preocupação radical, sem repouso e sem fundo, sobretudo no que concerne a Heidegger e Husserl. Retornaremos a isso.

Volto à questão da escritura e da nacionalidade. Quer se trate de Foucault, de Lévi-Strauss, de Deleuze, de Althusser ou de Lyotard, sempre tive a sensação de que eles mantinham com a língua francesa — a despeito das diferenças de estilo — uma relação comum. E no fundo bastante pacífica, bastante sedentária. Todos escrevem um "certo francês"; mostram respeito não por uma atitude acadêmica ou convencional, mas por um certo classicismo. A escrita deles não faz a língua tremer, não balança a retórica francesa mais tradicional. Diante disso, tenho a sensação de que tudo que tento fazer passa por um corpo-a-corpo com a língua francesa, um corpo-a-corpo turbulento mas primordial, quero dizer no qual tudo que está em jogo se fixa, no qual o essencial está em jogo.

Tenho por essa língua, a senhora sabe, um amor inquieto, ciumento e atormentado. Isso eu tenho em comum com Lacan, embora escrevamos de maneira bem diferente. Também ele tem uma maneira de *tocar* a língua francesa, ou de se *deixar tocar* por ela, que, me parece, se não estou sendo muito injusto, não sinto nos outros. Partilho com ele uma atenção constante a um certo movimento da frase, a um trabalho, não do significante, mas da letra, da retórica, da composição, do endereço, do destino, da encenação. Sinto-me portanto, sob esse aspecto, mais próximo de Lacan que de todos os outros. Embora de um outro ponto de vista Lacan seja tão francês, meu Deus, tão mais que eu! Deve-se poder dizer e pensar todas essas coisas ao mesmo tempo: "eles" são todos mais "franceses" que eu, e mais franceses uns que os outros, e no entanto eu ousaria pretender que entre mim e a língua "francesa"

22 Ver *L'Écriture et la différence*, op.cit.

haverá, sempre haverá tido mais amor. Amor apaixonado, se quiser. E ciúme, ciúme recíproco, se isso não parecer insensato demais!

Trata-se aí de uma referência à francidade da língua, da letra, da retórica, da composição, da cena da escrita. Dito isto, uma vez que voltou ao assunto, os autores de *Pensamento 68*, que nunca conseguiram ler toda essa gente, escreveram um livro repleto de imbecilidades e grosserias, um livro nulo porém sintomático. Interessante porque sintomático! Em função de tudo misturar, terminaram por ignorar as críticas contra Nietzsche e sobretudo contra Heidegger que estavam contidas naquela "filiação nietzschiano-heideggeriana". Agiram sem examinar de perto, como se fosse possível confundir a escolha de uma herança com uma incorporação cega. Não quiseram enxergar as diferenças que se manifestavam em cada um em relação a Nietzsche e a Heidegger. No que me diz respeito, se minha relação com Heidegger era explícita, a explicação com seu pensamento era mais tempestuosa, como mostro não apenas em *Do espírito*,[23] onde essa explicação é mais bem desenvolvida, mas desde meus primeiros textos e minhas primeiras referências a Heidegger. Ainda que eu deva muito, assim como outros, a Heidegger, ele me inspirou de imediato uma intensa inquietação política. Foi também o caso, de uma maneira bem diferente, de Lévinas.

ER: Os autores de *Pensamento 68* quiseram provar que toda essa geração filosófica era hostil à democracia. O raciocínio é de um simplismo assombroso.

23 Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987 [*Do espírito*, Campinas, Papirus, 1990]. Essa obra foi publicada no momento em que saía na França o livro de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier, 1987 [*Heidegger e o nazismo*, São Paulo, Paz e Terra, 1991], que reintroduzia o debate sobre a colaboração do filósofo alemão com o nacional-socialismo. Derrida se explicou sobre esta obra numa entrevista a Didier Eribon para o *Le Nouvel Observateur*: "Por que o arquivo hediondo parece insuportável e fascinante? Precisamente porque ninguém conseguiu reduzir toda a obra de Heidegger à de um ideólogo nazista qualquer. De outra forma, esse 'dossiê' não teria grande interesse. Já há mais de meio século, nenhum filósofo rigoroso consegue realizar a economia de uma 'explicação' com Heidegger." Ver "Heidegger, l'enfer des philosophes", *Points de suspension*, op.cit., p.194. Depois de ser suspeito na França de não se desvincular suficientemente do nazismo de Heidegger, Derrida foi suspeito nos Estados Unidos por não ter desconfiado suficientemente de seu amigo Paul de Man (1919-83), professor e teórico da literatura em várias universidades norte-americanas, e reconhecido culpado em 1987 de ter mantido, entre 1940 e 1942, uma crônica literária num jornal belga favorável ao ocupante alemão. Ver Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.

Trata-se de mostrar que Pierre Bourdieu é um "Marx francês", Lacan um "Freud francês", Foucault um "Nietzsche francês" e o senhor um "Heidegger francês". Essa herança seria desonrosa, já que, aos olhos dos autores, Marx é responsável pelo gulag, Nietzsche um pobre esteta niilista incapaz de compreender os progressos da razão ocidental, e Heidegger um simples nazista. Quanto a Freud, seria um mero obscurantista surgido das profundezas do romantismo alemão e adepto de uma visão irracional do inconsciente.

Em conseqüência, os herdeiros desse pensamento dito "alemão" não seriam senão antidemocratas hostis ao humanismo, porque criticam o ideal do humanismo progressista, e partidários, cada um à sua maneira, dos grandes totalitarismos do século. Mas o pior, segundo Ferry e Renaut, é que Foucault, Lacan e Derrida são todos os três heideggerianos e mais outra coisa: Foucault é Nietzsche + Heidegger, Lacan é Freud + Heidegger, Derrida é Heidegger + Heidegger.[24] Em outras palavras, todos os três são não apenas antidemocratas, como suspeitos de ter expressado simpatias por um filósofo do qual se diz claramente, ao longo do livro inteiro, que não passaria de um assecla do nazismo. Seria aliás por essa razão, sempre segundo Ferry e Renaut, que a juventude de maio de 1968 os teria seguido: por ódio do homem e por adesão a um comunismo criminoso, a um anti-humanismo suspeito ou a um esteticismo duvidoso.

De passagem, Ferry e Renaut esquecem Althusser, fazem de Bourdieu um marxista, quando nunca o fora, e se entregam a uma exegese particularmente ridícula das obras de Lacan e de Foucault. Além disso, desprezam o fato de que todo o pensamento francês do século, todo aquele que marcou esse século, em filosofia e em literatura — de Georges Bataille a Emmanuel Lévinas passando por André Breton e Alexandre Koyré — foi atravessado pela dupla herança de Nietzsche e de Heidegger, por leituras infinitamente variadas e contraditórias das obras desses dois filósofos. Quanto ao pensamento de Freud, é de fato arriscado dizer que é obscurantista ou ligado de um lado ao nazismo e de outro ao gulag.

Mas o que me choca nesse livro é que ele se inscreve numa tradição chauvinista. E esse ódio da Alemanha e da filosofia alemã é, a meu ver, tanto mais suspeito na medida em que se manifesta no justo momento em que está

24 Os autores de *Pensamento 68* acrescentam à lista Jean-François Lyotard, também considerado como heideggeriano desde a publicação de *Le différend*, Paris, Minuit, 1983.

em jogo a construção política da Europa, de uma Europa na qual a reconciliação entre a Alemanha e a França é necessária para conjurar os demônios do passado, e em particular os nacionalismos.

JD: É verdade, mas não sei se esse ponto de vista é pró-francês ou antialemão. É ainda em nome de um certo Kant e da filosofia kantiana que eles em geral pretendem falar. O que atacam é o que chamam de um estilo, o qual pretendem reduzir, falando de "mim", a uma "engenhosidade" ou uma "fecundidade" "lexicais". No meu caso (o caso do "heideggerianismo francês", título do capítulo que me consagram!), lembro-me desta fórmula, descobrem que "Derrida = Heidegger + o estilo de Derrida". Apenas uma forma de escrever, em suma.[25] Muitos conflitos e oposições foram menos motivados por questões de tese ou de conteúdo filosófico do que por gestos de escrita. Muito freqüentemente, autores são determinados por sua alergia a uma maneira de escrever, a uma maneira de tratar a língua, a uma cena de escrita — e que, além do mais, se traduz e se "exporta",[26] como eles constatam com certa impaciência. Não há nada de fortuito no fato de terem me atacado a propósito da escrita, dizendo "ele não tem nada a dizer", "ele escreve diferentemente", ou acontece que "as pessoas se interessam por ele". Confundindo a escrita com o estilo e o estilo com a estética, afirmam que "Derrida" é Heidegger com uma estética diferente. Ao passo que, se tivessem se dado ao trabalho de *ler* o que escrevo, teriam visto que os aspectos que estavam em jogo eram graves de outra maneira. Dito isto, acredito como a senhora, e assim resumiria a coisa, que a questão franco-alemã foi não apenas decisiva para essa época, como continua sendo atualmente. Em meu livro sobre a obra de Jean-Luc Nancy,[27] volto a essa história de fronteira franco-alemã. E não esqueçamos que as *Lumières* são também e não são alemãs. A *Aufklärung* não são exatamente as *Lumières*, nem o *Iluminismo* etc. Existe aí uma malha muito complicada. Mas concordo, há nesse caso questões políticas declaradas ou ocultas que passam pela questão da nação, da tradição nacionalista, em filo-

25 Ver cap. 9 do presente volume: "Elogio da psicanálise".

26 "A estratégia derridiana", escrevem Ferry e Renaut, "consistirá então no fundo em ser mais heideggeriana que o próprio Heidegger" e, mais adiante: "Seria preciso estimar, é claro, não que Derrida constitua uma espécie de heideggeriano (um 'heideggeriano francês'), mas que Heidegger tenha sido uma espécie de pré-derridiano alemão", in Luc Ferry e Alain Renaut, *La pensée 68*, op.cit.

27 Jacques Derrida, *Le toucher: Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 1999.

sofia e em teoria. Isso passa pela especificidade nacional da instituição universitária, por todas as questões profissionais do campo institucional.[28]

ER: Parece-me que toda vez que a França e a Alemanha foram separadas por nacionalismos exacerbados, foi, como eu disse, um desastre para a Europa. Ao contrário, quando a Alemanha e a França reatam com o Iluminismo — e incluo nesse programa a crítica do Iluminismo, a desconstrução da filosofia do progresso por exemplo — essa aproximação é *de fato* um poderoso fermento para a construção européia. O senhor diz aliás que a grandeza real da Europa consiste "em não se fechar sobre sua própria identidade e avançar exemplarmente rumo àquilo que não é ela, rumo a outra direção [*cap*] ou à direção do outro".[29]

Quando escrevi *A história da psicanálise na França*, percebi que nada era pior que o chauvinismo francês que levava a tratar a psicanálise de "ciência boche" e portanto a imputar a Freud, isto é, à cultura alemã, a vontade de reduzir o homem à selvageria de suas pulsões sexuais. Disseram na França que o pretenso "pansexualismo" de Freud era a manifestação de um espírito "teutônico", esquecendo aliás a especificidade do espírito vienense fin de siècle.[30]

JD: A resistência não foi recíproca. Depois da Segunda Guerra Mundial, a resistência ao pensamento francês foi mais forte e mais viva na Alemanha, e ainda hoje é, do que o contrário.

ER: Está pensando na maneira como a obra de Heidegger foi reintroduzida na França por Jean Beaufret,[31] ao passo que sua leitura estava de certo modo banida da Alemanha em virtude de sua colaboração com o nazismo?

---

28 Entre 1984 e 1988, Jacques Derrida dedicou seu seminário da École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS) à questão do nacionalismo e da relação com o outro: 1. Nação, nacionalidade, nacionalismo; 2. *Nomos, Logos, Topos*; 3. O teológico-político; 4. Kant, o judeu, o alemão; 5. Comer o outro: retórica do canibalismo. Ver *Psyché*, op.cit., e *Politiques de l'amitié*, op.cit., p.11.

29 Jacques Derrida, *L'Autre cap*, Paris, Minuit, 1991, p.33.

30 Ver a esse respeito Carl Schorske, *Vienne, fin de siècle* (1961), Paris, Seuil, 1983 [*Viena fin-de-siècle*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988], e Jacques Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité* (1990), Paris, PUF, 1994 [*A modernidade vienense e as crises de identidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1993].

31 Jean Beaufret (1907-82): depois de uma participação ativa na Resistência antinazista, Jean Beaufret foi o porta-voz na França de uma das correntes do pensamento heideggeriano. Contribuiu ao mesmo tempo para um verdadeiro trabalho de leitura desse pensamento e para uma ocultação do engajamento nazista de Heidegger.

JD: Estou pensando na reação de Jürgen Habermas.[32] Inicialmente ele se apaixonou, com tanto desconhecimento quanto com violência, pelo que interpretava como um neoconservadorismo francês (Foucault, Lyotard, eu próprio). *O discurso filosófico da modernidade*[33] desenvolve abundantemente suas críticas contra meu trabalho, sobretudo a partir de leituras norte-americanas. Achei-as mais que injustas e respondi a isso aqui e ali, sobretudo em *Limited Inc.*[34] Mas tudo isso é um pouco passado, até mesmo ultrapassado, nós nos explicamos até certo ponto, felizmente de modo bastante amistoso. Um seminário nos reuniu em Frankfurt junho passado, depois de um encontro em Paris. Nossas escolhas políticas, sobretudo quanto à Europa, não raro são vizinhas, aliadas, quando não profundamente idênticas, manifestando-se como tais em diversas ocasiões públicas.

ER: O senhor diz que não há nem relativismo nem nacionalismo em filosofia. Em seu ser original, a filosofia é grega. Não é portanto ocidental ou européia, mas universal na medida em que arrebatou o mundo grego para desdobrar depois conceitos fundadores que não pertencem a nenhuma nação nem a nenhuma etnia em particular. Em outras palavras, todos podem se apropriar da conceitualidade filosófica como um universal incapaz de ser encerrado em qualquer fronteira.

Em diversas ocasiões, o senhor assinala que é preciso pensar o mundo contemporâneo a partir dos conceitos fornecidos pela filosofia na medida em que ela nunca é idêntica a si mesma, como de resto a cultura, da qual o senhor diz também que sua característica é não ter identidade mas ser portadora de uma diferença.[35] A herança está portanto desde já inscrita numa modernidade que consiste precisamente em não se dobrar sobre "o idêntico a si". Essa questão me parece fundamental atualmente.

JD: Trata-se de fato de nada menos do que isto: a significação *da* filosofia. Sua "idéia", sua instituição se inscreve em primeiro lugar numa língua e

---

32 Nascido em 1929 e herdeiro da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas rompeu com a herança heideggeriana. Ver *Profils philosophiques et politiques* (1971), Paris, Gallimard, 1974.

33 Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité* (Frankfurt, 1985), Paris, Gallimard, 1988 [*O discurso filosófico da modernidade*, São Paulo, Martins Fontes, 2ª ed., 2002].

34 Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990 [*Limited Inc.*, Campinas, Papirus, 1991].

35 Jacques Derrida, *L'Autre cap*, op.cit., e *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

numa cultura, na língua e na cultura gregas. Assim, não existe em lugar algum senão na Grécia algo que se possa chamar rigorosamente de "filosofia". Em outros lugares, se existem pensamentos decerto muito poderosos, e outros que não filosóficos, a filosofia como projeto específico de um pensamento do ser nasceu na Grécia.

Mas nasceu — e nisso podemos seguir Husserl e Heidegger — como o projeto universal de uma vontade de desenraizamento. Se a filosofia tem uma raiz (a Grécia), seu projeto consiste ao mesmo tempo em soerguer as raízes e a fazer com que o que se pensa em grego — e mais tarde em alemão, segundo Heidegger — seja manifestado em "mais de uma língua". A filosofia se manifesta então, tende pelo menos a se libertar celeremente de sua limitação lingüística, territorial, étnica e cultural.

O universal assim projetado não é dado à maneira de uma essência, mas anuncia um processo infinito de *universalização*. Durante vinte e cinco séculos, esse projeto de universalização da filosofia nunca deixou de se transferir, de se deslocar, de romper consigo mesmo, de se estender. Atualmente tem de se desdobrar ainda mais a fim de se desembaraçar cada vez mais de seus limites étnicos, geográficos e políticos. O paradoxo, com efeito, é que se seja libertado do etnocentrismo, e eventualmente do europocentrismo, em nome da filosofia e de sua filiação européia. Existe aí uma contradição viva, a da própria Europa, ontem e hoje: não somente ela se fornece armas contra si mesma e contra sua própria limitação, como fornece armas políticas a todos os povos e a todas as culturas subjugados pelo colonialismo europeu. Isso parece, mais uma vez, um processo auto-imunizante.

E não raro aqueles que deram suas vidas pela independência o fizeram a partir da incorporação dos filosofemas oriundos da Europa das Luzes. O exemplo mais patente é o de Nelson Mandela, que incorpora um discurso não somente europeu, como britânico. Ele geralmente toma emprestadas uma lógica e uma argumentação.[36]

Peguemos o exemplo do direito internacional. Por seus conceitos, ele é substancialmente europeu, mas carrega em si uma transformação do direito que permanece sempre perfectível, portanto inacabada. É preciso zelar para

36 Jacques Derrida, "Le dernier mot du racisme" (1983) e "Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion" (1986), in *Psyché*, op.cit. Ver cap.6 do presente volume: "O espírito da Revolução".

que a parte européia desse direito internacional não venha limitá-lo a fim de que se possa libertar o direito de seus próprios limites europocêntricos, sem com isso porém destruir a memória desse direito, pois esta permite e prescreve também sua transformação, a perfectibilidade infinita.

Portanto, nisso ainda há uma tarefa de desconstrução sem fim: é preciso haurir na memória da herança os utensílios conceituais que permitam contestar os limites impostos até aqui por essa herança. No cerne do direito internacional, há lugares onde é preciso atravessar e deslocar o limite. Os direitos do homem são perfectíveis, transformando-se incessantemente. Assim, vale mais a pena definir esses direitos arrancando-os de seus limites: reconhecer o direito das mulheres, o direito ao trabalho, os direitos da criança etc. Mas é preciso efetuar esse gesto em nome de uma noção de direito já presente no projeto de Declaração Universal dos Direitos do Homem, ela própria alicerçada na declaração de 1789.

Do mesmo modo, se a filosofia grega é européia no começo, ainda que sua vocação seja claramente universal, isso quer dizer que ela deve se libertar incessantemente do relativismo. O trabalho filosófico consiste em uma libertação constante: tudo fazer para reconhecer, mas também, atravessar, sem forçosamente traí-lo, seu próprio limite etnocêntrico ou geográfico.

2. Políticas da Diferença

ER: O debate sobre o etnocentrismo pode ser colocado a partir da questão da diferença [*différence*]. Foi em 1965 que o senhor escreveu pela primeira vez este termo com um "a" (*différance**), num artigo dedicado a Antonin Artaud, "La parole soufflée",[1] e em seguida numa longa conferência, "La différance", pronunciada em 27 de janeiro de 1968 na Sociedade Francesa de Filosofia.[2] Eu tenderia a dizer que, no início, mesmo não dizendo o senhor explicitamente, que este termo faz pensar ao mesmo tempo no Nietzsche do *Nascimento da tragédia* e na noção de heterogêneo proposta por Georges Bataille. Trata-se de definir uma espécie de "parte maldita",[3] uma diferença no

*Pareceu-nos mais sensato manter o termo *différance* em francês, e não optar entre as dispares traduções brasileiras já tentadas (p.ex., *diferência, diferância, diferança, diferensa* ou *diferoença*). Como o termo é introduzido aqui com Elisabeth Roudinesco logo chamando a atenção para essa diferença entre *différence*, com *e*, e *différance*, com *a* – distinção perceptível unicamente na escrita e não na fala –, consideramos desnecessário e inoportuna a tradução do termo. Pela mesma razão, mantivemos em francês *différantiel*. (N.R.T.)

1 Publicado primeiramente na revista *Tel Quel*, 20, inverno de 1965, reimpresso em *L'Écriture et la différence*, op.cit.

2 Publicada pela primeira vez em *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, col. Tel Quel, reimpresso em *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972 [*Margens da filosofia*, Campinas, Papirus, 1991].

3 Inspirando-se no pensamento de Marcel Mauss, Georges Bataille distingue dois pólos estruturais em sua análise das sociedades humanas e de suas instituições: de um lado, o homogêneo, ou domínio da sociedade humana e produtiva; do outro, o heterogêneo (o sagrado, a pulsão, a loucura, o crime, o improdutivo, os excrementos, as obscenidades etc.), impossível de simbolizar ou de normalizar na ordem da razão: uma existência "outra", expulsa de todas as normas. Evidentemente, Lacan se inspirou nessa noção para inventar o conceito de real, e Foucault também, em sua concepção das "partilhas" (razão/desrazão/loucura etc.). Georges Bataille, *La part maudite*, *Œuvres complètes*, t.VII, Paris, Gallimard, 1976. [*A parte maldita*, seguido de *A noção de defesa*, Rio de Janeiro, Imago, 1975]. Ver a esse respeito Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993 [*Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*, São Paulo, Companhia das Letras, 3ª ed., 2001].

sentido do absoluto ou da duplicidade, algo que não se deixa simbolizar e que excede a representação. Encontramos seus traços no teatro da crueldade, de Artaud, no qual não se faz distinção entre os órgãos do teatro, o autor, o ator e o encenador. Em suma, a différance, seria a "anarquia improvisadora". Ela seria portadora de negatividade, mas também de uma alteridade que escaparia incessantemente ao mesmo e ao idêntico.[4]

Mais uma vez, através dessa conceitualidade sofisticada, o senhor coloca um problema essencial para nossa modernidade. Como podemos pensar a diferença como um universal sem ceder nem ao comunitarismo, nem ao culto narcísico das pequenas diferenças? Como escapar à psicologia dos povos, rebatizada de etnopsicologia — com suas variantes (etnopsiquiatria, etnopedagogia, etnopediatria, etnopsicanálise etc.) — ou às teorias do "arquétipo" que recusam a própria idéia de uma universalidade possível do sujeito humano, para além de todas suas diferenças culturais, sociais etc.?

JD: Então, república ou democracia? Em primeiro lugar, se me permite, algumas proposições abstratas sobre a différance (com "a") e as diferenças (com "e"). O que o motivo da différance tem de universalizável em vista das diferenças é que ele permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites: quer se trate de limites culturais, nacionais lingüísticos ou mesmo humanos. Existe a différance desde que exista traço vivo, uma relação vida/morte ou presença/ausência. Isso se atou muito cedo, para mim, à imensa problemática da animalidade.[5] Existe a différance desde que haja o vivo, desde que haja o traço, através e apesar de todos os limites

4 Esta noção encontra-se igualmente desenvolvida em "La pharmacie de Platon" (1968), in *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972 [*A farmácia de Platão*, São Paulo, Iluminuras, 1991]. Nessa leitura do *Fedro*, Derrida analisa o mito de Theuth (Thot). Ao mesmo deus da escrita, droga (*pharmakon*) e remédio contra a droga, Theuth, segundo a leitura platônica, é aquele que permite a invenção da escrita como remédio para o esquecimento. Mas a escrita é também aquilo que adormece, e portanto uma figura do mal, uma figura que ele pretende erradicar. Para escapar a essa presença do *pharmakon* platônico, é preciso portanto, contra Platão, reivindicá-lo como uma différance e ao mesmo tempo descobrir Sócrates, aquele que não escreve, por trás de Platão, aquele que escreve e que fecha a farmácia. Encontramos aqui a idéia, já desenvolvida no primeiro capítulo de um retorno possível de um discurso dominante contra si mesmo.

5 Ver cap.5 do presente volume: "Violências contra os animais".

que a mais forte tradição filosófica ou cultural acreditou reconhecer entre "o homem" e "o animal".

Há portanto aí claramente uma potência de universalização. Depois, a différance não é uma distinção, uma essência ou uma oposição, mas um movimento de espaçamento, um "devir-espaço" do tempo, um "devir-tempo" do espaço, uma referência à alteridade, a uma heterogeneidade que não é primordialmente oposicional. Daí uma certa inscrição do mesmo, que não é o idêntico, *como* différance. Economia e aneconomia ao mesmo tempo. Tudo isso era também uma meditação sobre a questão da relação do significado com o significante (e portanto de uma certa lingüística saussuriana tal como dominava, em sua forma esquemática e freqüentemente simplificada, muitos discursos da época).

Na seqüência, meu trabalho se desdobrou num longo requestionamento de todas as diferenças consideradas simples oposições. Eu insisto, a différance não é uma oposição, tampouco uma oposição dialética: é uma reafirmação do mesmo, uma economia do mesmo em sua relação com o outro, sem que seja necessário, para que ela exista, congelá-la, ou fixá-la numa distinção ou num sistema de oposições duais. Podemos, é claro, tirar dessa proposição de aparência abstrata todos os motores necessários ao questionamento das éticas ou das políticas que a senhora classifica sob o rótulo de comunitarismo.

De uma maneira geral, e por mil razões que explico em outros lugares, em particular em *O monolingüismo do outro*,[6] sempre desconfiei do culto do identitário, bem como do comunitário, que lhe é tão freqüentemente associado. Procuro sempre lembrar a dissociação cada vez mais necessária entre o político e o territorial... Compartilho de sua preocupação diante da lógica comunitária, diante da compulsão identitária, e resisto, como a senhora, a esse movimento que tende para um narcisismo das minorias que vem se desenvolvendo por toda a parte — inclusive nos movimentos feministas. Em certas situações, deve-se todavia assumir responsabilidades políticas que nos ordenem uma certa solidariedade para com aqueles que lutam contra esta ou aquela discriminação, e para fazer reconhecer uma identidade nacional ou lingüística ameaçada, marginalizada, minorizada, deslegitimizada, ou ainda quando uma comunidade religiosa é submetida a repressão.

6 Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996 [*O monolingüismo do outro ou a prótese de origem*, Porto, Campo das Letras, 2001].

Isso de modo algum impede que se desconfie da reivindicação identitária ou comunitária *enquanto tal*. Mas devo fazer a minha parte, ao menos provisoriamente, aqui onde constato uma discriminação ou uma ameaça. Nesse caso, quer se trate das mulheres, dos homossexuais ou de outros grupos, posso compreender a urgência vital do reflexo identitário. Posso então aceitar uma aliança momentânea, prudente, ao mesmo tempo apontando seus limites — tornando-os tão explícitos e inteligíveis quanto possível. Portanto não hesito em apoiar, por mais modestamente que seja, causas como as das feministas, dos homossexuais, dos povos colonizados, até o momento em que desconfio, até o momento em que a lógica da reivindicação me parece potencialmente perversa ou perigosa. O comunitarismo ou o Estado-nacionalismo são as figuras mais evidentes desse risco, e portanto desse limite na solidariedade. O risco deve ser reavaliado a cada instante, em contextos cambiantes que dão lugar a transações sempre originais. Nenhum relativismo nisso, trata-se ao contrário da condição de uma responsabilidade efetiva, se algo assim existe.

A responsabilidade política diante das situações sempre complexas, contraditórias e sobredeterminadas, como se dizia antigamente, reside em buscar calcular o espaço, o tempo e o limite da aliança. Eis por que me sinto dividido entre os dois motivos do *republicano* e do *democrático*. Os dois termos são próximos, mas cada vez mais dissociados ou opostos de maneira algo artificial, na França, onde essa polaridade é cada vez mais acusada. Ora, eu gostaria de ser *ao mesmo tempo* republicano e democrata. De acordo com a situação, de acordo com os contextos ou os destinatários, eu acentuo o movimento para um pólo ou para o outro. A senhora sabe, as escolhas políticas são freqüentemente determinadas antes por acentuações do que por oposições nitidamente definidas: eu sou isto *ou* aquilo. Não, eu sou isto *e* aquilo; e sou *antes* isto que aquilo, de acordo com as situações e as urgências.

ER: O que o senhor pensa, nessa perspectiva, da discussão sobre a paridade?[7]

7 Em fevereiro de 1999, o Parlamento francês adotou um texto que introduzia a diferença dos sexos no artigo 3 da Constituição: "A lei determina as condições nas quais é organizado o igual acesso das mulheres e dos homens aos mandatos eleitorais e funções eletivas." Assim, a paridade se encontra inscrita na lei, e portanto a obrigação legal de uma representação dessa diferença. A inscrição dessa alínea permite à Assembléia votar leis que estenderão *de facto* a paridade a todos os escalões da sociedade civil. Isso contradiz o artigo 2, que estipula a indivisibilidade da soberania republicana.

JD: Desconfio muito do discurso, da lógica e da retórica do que, estranhamente, se chama de paridade, em parte, provavelmente, pelas mesmas razões que a senhora. Preocupo-me com a inscrição da diferença sexual na Constituição.

ER: Com o risco da instauração das cotas.

JD: Sim, por exemplo. Mas a partir do momento em que me dizem: "Existe apenas uma escolha binária. É preciso votar sim ou não na paridade assim determinada", percebo que se voto contra, estou me arriscando a ratificar uma situação catastrófica. A França é o país mais retardatário no que diz respeito à presença, e sobretudo à representação das mulheres na vida política. Se me intimam a votar "pró" ou "contra", naquele momento e a despeito de minhas ressalvas, votarei a favor da paridade, porque se voto "contra" confirmo um fato massificante e intolerável: a sub-representação das mulheres na política num grau desconhecido na Europa, o que traz gravíssimas conseqüências ou implicações. Em particular aquelas que pediram, desde o início, há mais de trinta e cinco anos, a desconstrução mais insistente e mais explícita, uma desconstrução de todos os efeitos de falogocentrismo[8] que não se pretendia apenas "teórica" ou "especulativa", mas concreta, efetiva, política.

ER: Parece-me que existem outros meios para lutar contra essa sub-representação, e me pergunto por que ela atinge esse nível na França, ao passo que em outros domínios da vida social, as mulheres são tão numerosas quanto os homens no exercício dos mesmos ofícios, sendo inclusive às vezes nitidamente majoritárias: é o caso notório nos estudos e práticas da psicologia. Segundo certos sociólogos e estatísticos, a feminilização de uma profissão seria sinal de sua desvalorização. A bem da verdade, não estou muito certa quanto a isso.

Em todo caso, pronunciei-me contra a paridade porque acho que não se faz avançar a luta das mulheres com cotas. Isso me parece até mesmo humilhante. Além disso, certos partidários da paridade, sobretudo mulheres, pretendiam inserir os adversários da paridade na categoria dos misóginos e dos

8 Termo criado por Jacques Derrida, a partir de falocentrismo e logocentrismo, para designar o primado concedido de um lado pela filosofia ocidental ao logos platônico e, de outro, pela psicanálise à simbólica greco-freudiana do Falo, segundo a qual não existiria senão uma libido (ou energia sexual) e que esta seria de essência masculina.

reacionários, acusando-os de quererem "eliminar a diferença dos sexos", e tomando como alvo Simone de Beauvoir, a quem criticavam por não ter se realizado plenamente como mulher, uma vez que não havia sido mãe. Daí a renovação, nesses adeptos da paridade, de uma concepção "maternalocentrista" da feminilidade: sem maternidade, nada de desabrochamento da mulher. Isso é coisa do tempo-do-onça.[9]

Em outros países da Europa, particularmente na Suécia, não foi necessário votar uma lei assim para que as mulheres fossem presentes na vida política. Talvez se devesse refletir na maneira como progride a luta contra as desigualdades e por quê, em certos setores, existe tal disparidade entre os homens e as mulheres.

JD: Explicitei a minha proposta em um artigo publicado pelo jornal *L'Humanité*.[10] Aponto ali por que, a meu ver, o recurso ao direito, à transformação constitucional, neste caso, confirmava um sintoma: os partidos e o pessoal político francês, diferentemente daqueles dos outros países europeus, recorreram a uma *decisão* jurídico-política *formal* ali onde nunca foram capazes, nem quiseram, mudar as coisas, precisamente por causa da resistência de seu próprio corpo. Uma resistência paralisada, paralisante. Contra um falocentrismo que já não se podia mais assumir publicamente diante de uma dessimetria já ridícula e espetacular na Europa, realmente foi preciso que uma parte dos partidos cometesse violências contra a outra.

ER: O que o senhor afirma, se bem compreendo, é a necessidade de estar sempre na vanguarda das lutas contra as formas mais ameaçadoras de entraves à liberdade, ficando livre depois para criticar os excessos provocados pelas lutas.

9 Esta é a simplificação do artigo que publiquei no *Monde* de 11 de fevereiro de 1999, em resposta ao de Sylviane Agacinski de 6 de fevereiro de 1999. Para as posições assumidas contra a paridade, ver *Le piège de la parité*, Paris, Hachette Littératures, 1999, col. Pluriel.

10 Jacques Derrida, "Mes 'humanités' du dimanche", *L'Humanité*, 4 mar 1999: "... vai a favor da paridade, portanto. Derradeira solução puramente francesa na verdade, para não dizer parisiense e tão pouco universalizável (fala-se demais e muito levianamente de uma universalidade dos dois lados) que muitas democracias européias foram capazes, sem modificação constitucional desse tipo, atingir o resultado buscado, ou pelo menos se aproximar dele ... A armadilha do debate constitucional significa que ninguém tem confiança em suas próprias forças políticas ... eis o que se perfila, na nossa cara, em certos discursos, sob a forma sonambúlica de uma fantasia maternalista: a mulher determinada em sua essência como mãe – e que poderia escolher isto, sozinha naturalmente."

JD: É preciso de fato considerar o contexto da maneira mais fina possível sem ceder ao relativismo. Não sou partidário de nenhum "comunitarismo" puro e simples, e enquanto tal. Mas em certas situações, que devem ser analisadas a cada vez de maneira singular, posso ser levado a tomar posições que podem parecer, aos olhos de gente apressada, aquilo mesmo que contesto: relativismo e particularismo. E depois nunca esqueçamos a evidência ululante, a qual freqüentemente tentam dissimular (ou *se* dissimula) aqueles que se fazem advogados eloqüentes do universalismo contra o comunitarismo ou contra o diferencialismo, do princípio "republicano" contra o princípio "democrático" etc. Nunca esqueçamos que os exemplos de "comunidades" associados à idéia de um "comunitarismo" são sempre comunidades minoritárias (ou minorizadas), sub-representadas, e até reduzidas ao silêncio. Ora, o que se defende sob a bandeira da universalidade laica e republicana é também (e eis o que não se quer nem ver nem dizer) uma constelação *comunitária*: a república *francesa*, a cidadania *francesa*, a língua *francesa*, a unidade indivisível de um *território nacional*, em suma um conjunto de características culturais ligadas à história de um Estado-nação, encarnado em si, em sua tradição, em uma parte dominante de sua história etc.

Acabo de privilegiar a "nacionalidade", o soberanismo Estado-nacional que se vincula a esse "republicanismo"; mas teria sido capaz de falar do falocentrismo heterossexual que denuncia o pretenso comunitarismo das "mulheres" e dos "Gays and Lesbians" etc. Como essa "comunidade" é a mais forte, como é amplamente hegemônica no contexto desse debate, nega-se-lhe mais facilmente seu caráter de "comunidade" e todos os interesses comunitários por ela defendidos. O que protesta contra o comunitarismo "democrático" em nome da universalidade "republicana" é também, quase sempre, a comunidade mais forte, ou então aquela que se acredita ainda mais forte e pretende permanecê-lo, resistindo às ameaças vindas de comunidades diversas e também minoritárias...

ER: A esse respeito, considerando que o senhor ensina há tanto tempo em diversas universidades americanas, gostaria de interrogá-lo sobre a noção de "correção política" (*political correctness*, ou então "politicamente correto"). Esta expressão foi criada por conservadores para designar de forma pejorativa uma política de ensino julgada de "esquerda e radical" (no sentido norte-americano do termo) que consistia em reler obras clássicas da literatura, da filosofia ou da história da arte a partir de um critério multiculturalista. Seria preciso então "corrigir" essas obras extirpando o que contivessem de "incorreto" a respeito das minorias oprimidas (mulheres, negros, hispânicos, homossexuais, colonizados etc.). Daí a idéia de "censurar" todos os textos da cultura ocidental (de Platão a Freud passando por Sade) que comportassem passagens ditas "incorretas" em relação às minorias. Essa revisão do ensino foi desenvolvida essencialmente nos departamentos de inglês, francês e literatura comparada.[11] Ela se apóia num outro movimento, dito de "ação afirmativa" (*affirmative action*), que consiste em instituir pela via da legislação um tratamento preferencial em favor daqueles mesmos grupos humanos vítimas da injustiça. Essa política repousa na idéia de que, para reparar uma desigualdade, convém valorizar uma diferença contra outra diferença.

Em 1995, lancei uma petição com Philippe Garnier a fim de denunciar esse puritanismo, que resultara na anulação de uma grande exposição consagrada a Freud na Biblioteca do Congresso de Washington porque esta — nitidamente ortodoxa e perfeitamente contestável — excluía os trabalhos de um certo número de historiadores ditos "revisionistas" que contestavam essa ortodoxia.[12] Estimando-se vítimas de um ostracismo, estes haviam conseguido impedir a realização da exposição. Em nossa petição, havíamos utilizado a expressão "politicamente incorreto" para designar os recriminadores da ortodoxia e, por essa razão, o senhor se recusou a assiná-la, ao passo que estava em perfeita concordância com a iniciativa[13] em si. Gostaria muito de que esclarecesse sua posição hoje. Não acha que existe um real perigo de extensão desse pensamento politicamente correto dos Estados Unidos?

---

11 Ver a esse respeito a posição de John R. Searle, "Crise des universités?", *Le Débat*, 81, set-out 1994, p.177-91.

12 O termo "revisionismo" foi adotado por um certo número de pesquisadores americanos que reclamam uma revisão dos conceitos fundamentais do freudismo. Essa corrente nada tem a ver com o negacionismo que nega a existência das câmaras de gás. De maneira geral, o revisionismo em história é uma corrente que se pretende crítica dos dogmas estabelecidos e que não pode em circunstância alguma ser assimilada a um negacionismo que consiste em negar a realidade dos fatos comprovados. Na França, foi Henry Rousso que introduziu o termo "negacionismo" em *Le syndrome de Vichy*, Paris, Seuil, 1987. Ver o cap.7 do presente volume: "Do anti-semitismo por vir".

13 A petição foi publicada em *Les Carnets de Psychanalyse*, 8, 1997. Acerca das polêmicas, ver *Le Monde*, 14 jun 1995, e *Pourquoi la psychanalyse?*, Paris, Fayard, 1999, p.136-8 [*Por que a psicanálise?*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000].

JD: Produto de importação, o dispositivo chamado "*politically correct*" é também uma arma de gatilho duplo, ou se preferir, uma dupla armadilha. Só se escapa do primeiro disparo para cair no segundo. É então lugar de um debate de alto risco. Portanto vou tentar me dirigir para lá lenta e prudentemente. Minha irritação com o uso, e sobretudo o abuso, desse pseudoargumento é em primeiro lugar uma resposta francesa. É preciso deixar esta expressão, "*politically correct*", em sua língua de origem. Lamento que se tenha importado essa palavra de ordem ou esse slogan norte-americano para denunciar tudo o que não agrada (pois é o que efetivamente acontece) ou para acusar de ortodoxia suspeita e rígida, até mesmo de neoconformismo de esquerda, todos os discursos críticos que invocam uma norma ou evocam uma prescrição ética ou política. Peguemos por exemplo o caso Renaud Camus.[14] Mal alguém se indignou, com toda a razão, com o conteúdo de um tal livro (livro também espantoso, aliás, pela cegueira ingênua e pela bobagem "sociológica" estampadas em cada página, assim como pelas pulsões e os tiques literários "*vieille-France* de direita", ei-lo incontinenti acusado, por esta ou aquela voz auto-autorizada, de querer instaurar um pensamento, na verdade uma política dita "politicamente correta". Portanto há muito tempo insurjo-me contra o abuso mecânico, sobretudo na França, e contra os efeitos

14 Renaud Camus, *La Campagne de France*, Paris, Fayard, 2000. Posto à venda em abril de 2000, o livro desse escritor, autor de cerca de quarenta trabalhos, entre os quais diversos volumes de um diário íntimo, continha certas passagens anti-semitas e racistas. No estilo da tradição maurrasiana, Renaud Camus defendia ali os "franceses de cepa" contra os imigrantes e se dedicava a uma contabilidade dos jornalistas "judeus" que trabalhavam na France Culture, sempre explicando a que ponto tinha nojo pelo nazismo e pela Shoah. Essas passagens infringiam a lei de 1881, modificada pela de 1972, que reprime como delito toda forma de incitação pública ao ódio racial. Foi então retirado das livrarias, antes de provocar vigorosa polêmica. Alguns tomaram partido de Renaud Camus brandindo a ameaça de uma censura ou de uma "correção pública", e invocando o direito de todo escritor a uma liberdade de expressão sem limite; outros, ao contrário, enfatizaram a necessidade de se conformar à lei e de se opor à comercialização de obras contendo tais afirmações. Jacques Derrida foi um dos signatários da petição lançada por Claude Lanzmann, que qualificava de "criminosas" as passagens racistas e anti-semitas do livro (ver *Le Monde*, 25 mai 2000). Na seqüência, ao estudarem as obras anteriores de Renaud Camus, diversos comentadores constataram que eram recheadas de reflexões idênticas que ou haviam escapado à vigilância do editor habitual do autor ou haviam sido expurgadas para serem substituídas por brancos (ver *Le Monde*, 3 ago 2000). Foi sob esta forma que *La Campagne de France* retornou às livrarias em julho. A polêmica desembocou finalmente num amplo debate público envolvendo as relações entre o direito, a censura e a literatura. Sobre essa questão, ver cap.7 do presente volume: "Do anti-semitismo por vir".

retóricos ou polêmicos dessa expressão armada que, a golpes de catequese (pois trata-se aí claramente de catequese), pretende obstar todo pensamento crítico, todo protesto, toda rebelião. Mal alguém se ergue para denunciar um discurso ou uma prática, é acusado de pretender restabelecer um dogmatismo ou uma "correção política". Este outro conformismo, ou contra-reformismo, me parece igualmente grave. Ele pode se tornar uma técnica fácil para calar todos aqueles que falam em nome de uma causa justa. Imagine a cena: alguém protesta contra esta ou aquela perversão (digamos, o racismo, o anti-semitismo, a corrupção política, a violência conjugal, sei lá, a delinqüência ou o crime), e tem o dedo apontado para si: "Chega de politicamente correto!" Sabemos que essa cena se reproduz em toda parte, e justamente na seqüência evocada pela senhora: aqueles que se ergueram contra esta ou aquela frase de Renaud Camus foram também em suma acusados de serem "politicamente corretos"!

É sempre perigoso traduzir ou importar um termo de forma cega, ou, em certos casos, instrumentalizá-lo, sem lembrar ou ser capaz de compreender a proveniência de seu uso no contexto presente da atual sociedade norte-americana. A denúncia da *political correctness* está na origem maciçamente conservadora, organizada, seria preciso dizer manipulada, por grupos políticos conservadores do Congresso e do Senado.

ER: Tentemos compreender o que visa essa denúncia.

JR: Certas obras — penso sobretudo no livro de Dinesh D'Souza[15] — apresentaram a universidade norte-americana como um lugar inteiramente dominado por censores que pretenderiam dominar tudo em nome da *political correctness* e defenderiam fanaticamente dogmas tais como racismo, o comunitarismo, o feminismo, o anti-racismo etc. — e em certos casos o pós-modernismo, o pós-estruturalismo ou até, às vezes sobretudo, a diabólica desconstrução. Isso geralmente é caricatural, e o sintoma se denuncia a partir de si mesmo.

15 Dinesh D'Souza, *The End of Racism*, Nova York, The Free Press, 1995. As teses exageradas de D'Souza foram especialmente criticadas por Denis Lacorne, in "Des coups de canon dans le vide?", e "La civilisation occidentale dans les universités américaines", in *Vingtième Siècle*, 43, 1994, p.4-17. Ver também Éric Fassin, "Les intellectuels, la politique et l'université aux États-Unis", *Annales ESC*, 2, 1993, p.265-301.

ER: Isso é de fato um exagero?

JD: É, certas pessoas têm interesse em fazer circular estatísticas imaginárias. Na universidade norte-americana existem fanáticos, claro, e como aqui doutrinários de juízo duro que gostariam de censurar ou excluir tudo o que não é conforme a essa *political correctness*. Mas não é um fenômeno maciço, como freqüentemente se tem a tendência exagerada de acreditar ou fazer acreditar.

ER: Mesmo assim isso pode levar, por exemplo ao expurgo dos textos filosóficos do passado das palavras julgadas insultantes para esta ou aquela comunidade.

JD: Independentemente desses censores terroristas, é verdade que existe, de forma bem mais difundida, uma vigilância — que acredito necessária, lá e aqui — a respeito de todos os sinais que no ensino, na linguagem, podem lembrar o falocentrismo, o racismo, a segregação racista. Não falo aqui dos aspectos caricaturais dessa política. Caricatura existe, mas é minoritária.

ER: Caricatura que visaria apesar de tudo expurgar os textos do passado.

JD: Esses excessos aparecem às vezes, e nesse caso os conservadores têm o direito de se queixar. E outros junto com eles, que têm então direito de o fazer. Eu próprio não me privo disso. Mas, para além da caricatura, que é minoritária e pouco presente, uma ética geral da vigilância me parece necessária a respeito de todos os sinais que, aqui ou lá, na linguagem, na publicidade, na vida política, no ensino, na escrita dos textos etc., podem encorajar por exemplo a violência falocêntrica, etnocêntrica ou racista.

Devemos nos lembrar que nos Estados Unidos, a despeito do progresso dos direitos cívicos, o racismo é um fenômeno de massa. Trabalho atualmente sobre a pena de morte,[16] e não há dúvida de que a quase totalidade dos condenados à morte executados é de negros. E negros (afro-americanos!) pobres. Lembrar isso ou ensiná-lo, analisar esse fenômeno com insistência — seria ceder ao "politicamente correto"? Quanto à situação das mulheres, embora os sintomas de desigualdade sejam diferentes, ela diz respeito a lutas legítimas e explica essa figura do feminismo norte-americano que, errada e

16 Ver cap.8 do presente volume: "Penas de morte".

levianamente, com freqüência é criticada na França. A história da *affirmative action* é complexa e a senhora sabe que atualmente, mesmo entre os negros, seus efeitos perversos e negativos são denunciados. Resta que, sob muitos aspectos, quer se trate da situação das mulheres ou dos negros, os Estados Unidos são também, por um lado, um país, digamos, em vias de desenvolvimento, um país onde as desigualdades são maciças.

ER: Muito mais que na Europa?

JD: Claro! E em todo caso distribuídas de modo diferente da Europa. Eis por que a vigilância deve ser incansável.

A propósito dos homossexuais, não podemos negar os fenômenos de exclusão. O ostracismo (declarado ou denegado) de que ainda são as vítimas — na Europa também — deriva da mesma lógica. Servir-se das palavras *political correctness* como um slogan para atirar em cima de tudo o que pede por vigilância, isso me parece perigoso. E suspeito. Quando o termo não presta serviço a conservadores em guerra, é imprudentemente repetido por gente de esquerda bastante sofisticada, mas ao abrigo desses "lugares" perigosos e duros (a opressão, a repressão, a exclusão, a marginalização).

Em suma, ao mesmo tempo em que me insurjo diante do abuso "francês" dessa nova "palavra de ordem", lembro também que nos Estados Unidos, onde esse movimento (*political correctness*) é muito mais extenso e poderoso do que se diz, pelo menos sob sua forma caricatural, pois bem, sim, a vigilância é provavelmente necessária, contanto que, sob o pretexto de vigiar, eles não adormeçam ou não fechem os olhos sobre todos os males "americanos" que engendraram, em resposta, tais abusos da *political correctness*. Esses males são primordiais e graves sob outro aspecto.

ER: O senhor não acha assim mesmo que, quando se exerce um magistério como o seu e quando se é capaz de elaborar conceitos muito sofisticados, tem-se o dever de ir à frente e pensar também nos perigos dos retornos e dos efeitos perversos produzidos pelos movimentos de emancipação e pelo chamado pós-modernismo?

JD: Não é o que busco fazer ao tentar evitar ou desmontar o que acabo de chamar de armadilha dupla?

ER: Não conheço os Estados Unidos tão bem quanto o senhor, e é provavelmente por essa razão que me adapto menos bem a esses modos de pensamento, mas todas as vezes que vou lá sinto uma terrível violência. Permita-me um episódio. Vi nosso amigo Yosef Hayim Yerushalmi[17] deixar uma sala de professores, por ocasião de uma pequena festa que nos reunia, simplesmente porque estava com vontade de fumar e isso se tornara impossível naquele lugar. A exclusão do tabagista me parece propriamente assustadora, essa marcação da "diferença" (e não da diff*é*r*a*nce) nos lugares públicos, com de um lado os fumantes e do outro os não-fumantes, resulta a meu ver numa compartimentalização inaceitável.

JD: Não se esqueça que votaram uma lei do mesmo tipo na França.

ER: Sim, mas muito felizmente não é aplicada aqui com a mesma rigidez, e creio que devemos isso à Revolução e ao nosso ideal republicano, que valoriza a integração do outro tal como é e não tal como desejassem que fosse. Esse princípio repousa na idéia de que a integração produziria em si uma mudança. Também percebo essa maneira de marcar a diferença de forma negativa nesse puritanismo que obriga os professores a deixarem a porta aberta quando recebem estudantes para evitar que sejam acusados de tentativa de assédio ou sedução. Estou de acordo com o senhor quando assinala que é preciso lutar incessantemente pela emancipação mas, a propósito das mulheres por exemplo, sinto que a batalha está no bom caminho, mesmo subsistindo inúmeras desigualdades, ao passo que os homens estão por sua vez ameaçados de amanhã serem as vítimas de um certo maternalocentrismo...

JD: No texto ao qual me refiro,[18] era claramente o problema da *mater* que eu evocava, esse novo argumentário, esse velho-novo argumento de autoridade maternitária. Quanto ao processo do "assédio sexual" que invade certas universidades norte-americanas, também acho isso preocupante. Certas legislações são aliás tão cômicas quanto aterradoras: um professor em seu escritório não pode receber uma aluna sem deixar a porta aberta. Arrisca-se às vezes a ser acusado porque sorriu, dirigiu tal "cumprimento" a uma estudante, convidou-a para tomar um café etc. Pode nesse caso ser perseguido pela lei, pela lei interna da universidade ou pela lei em geral. Isso instala um

17 Ver cap.9 do presente volume: "Elogio da psicanálise".
18 Jacques Derrida, "Mes 'humanités' du dimanche", art.cit.

microclima de terror, e provoca às vezes complôs tão perversos quanto o mal que se pretende atacar, até mesmo instrumentalizações implacáveis. Dito isto, nunca esqueçamos que o assédio sexual existe, e não apenas na universidade, e não apenas nos Estados Unidos!

ER: Vou bem mais longe. Os interditos sobre a sexualidade, em se tratando de um aluno e de um professor, me parecem insensatos, mesmo um exercendo um poder transferencial mais evidente sobre o outro.

JD: É sempre a questão dita do "poder". Em princípio, na legislação sobre o *sexual harassment*, os vínculos consensuais são tidos por menos graves. A figura do mal é o abuso de uma autoridade fora de seu suposto campo de exercício normal. No espírito e na letra melindrosa da lei, é preciso condenar o professor (às vezes, muito raramente, a professora) que abusa de uma relação de poder virtual para seduzir alguém que, no fundo, depende dele (ou dela) em, digamos, seu currículo...

ER: Isso me parece aberrante.

JD: Sim e não.

ER: Nas paixões amorosas, existem sempre o poder e a influência de um sobre o outro, de um e de outro.

JD: Isso é inegável.

ER: Como resolver a questão? O que quer dizer consensual? Os amantes discutem sem parar e nunca se conseguirá ajustar as paixões sexuais e amorosas perante os tribunais. Parece-me perigoso querer fazer isso. Existe aí uma ingerência na vida privada que me parece grave e inútil. Em outros termos, acho que nossas sociedades democráticas deveriam ser extremamente vigilantes sobre a questão do livre exercício da sexualidade e das paixões amorosas entre adultos.

JD: A dificuldade é sempre a de distinguir entre, de um lado, uma violência sexual de certa maneira "tolerável" porque "estrutural", a que habita a paixão e as relações amorosas — as quais comportam sempre, com efeito, uma forma de dessimetria, até de dupla dessimetria violenta, aqui sofisticada, sutil, sublime, platônica ou romântica, ali brutal e maciça — e, de outro lado, tipos

de agressão para os quais é difícil traçar a distinção. É por isto que leis condenam o estupro, ou pelo menos o que todo mundo concorda em chamar de "estupro", mesmo considerando que a paixão mais bem compartilhada nunca exclui alguma dessimetria da qual a cena do estupro nunca é apagada — e informa inclusive o desejo dos amantes.

ER: Estou de acordo quanto à condenação das violências físicas, mas a dificuldade surge quanto se trata de violência psíquica.

JD: A dita "violência psíquica" pode atingir graus e formas de *crueldade*, como se diz, que é preciso nunca subestimar. Quanto a todos esses tipos de violência, um jogo confuso e perverso arrasta a categoria do "assédio sexual", tal como operada nos Estados Unidos, para um clima de dramatização em que, por sinal, todo mundo perde a cabeça. Onde passa a fronteira entre uma violência legítima, de certa forma irredutível àquela de que falávamos há pouco, e a violência dita anormal ou abusiva?

ER: Isso nos leva à questão do normal e do patológico. Eu tenderia a dizer que a fronteira separa, de um lado, o excesso e os abusos de poder, a exploração do corpo ou a transformação do sujeito em mercadoria, e, de outro, a transferência, a paixão, a influência, a servidão voluntária.

JD: Peguemos o caso da psicanálise e da homossexualidade. A senhora aponta em seu livro e nas questões que redigiu para os Estados Gerais da Psicanálise (EGP) que a exclusão da homossexualidade deve cessar, pois repousa num conceito duvidoso de perversão.[19]

ER: Fui radical de fato. Acho que é preciso abandonar a famosa regra não escrita instaurada em 1921 pelos dirigentes da IPA[20] (Ernest Jones, Sandor Ferenczi) que proibia aos homossexuais o acesso ao ofício de psicanalista por causa de perversão. Como se a categoria de "perverso" se aplicasse apenas aos homossexuais. A propósito, sou favorável, como o senhor, ao Pacs.[21] Tomei

19 Elisabeth Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse?*, op.cit.; "Rapport sur la psychanalyse dans le monde", pronunciado em 8 de julho de 2000.

20 Fundada por Freud em 1910, a International Psychoanalytical Association (IPA) é composta atualmente de dez mil membros representando trinta e dois países.

21 O Pacto Civil de Solidariedade (Pacs) entrou em vigor na França graças a uma lei votada em 15 de novembro de 1999. Permite a casais (homossexuais ou heterossexuais) legalizarem sua união por meio de um contrato específico.

partido não apenas[22] pelo Pacs, mas pela abolição de qualquer forma de classificação que faria da homossexualidade uma "tara", uma "anomalia" ou um desvio, em suma, contra uma terminologia que seria discriminatória. Freud foi aliás prudente a esse respeito, e Lacan aceitava, na Escola Freudiana de Paris (EFP, 1964-81), analistas homossexuais.

22 Ver Elisabeth Roudinesco e Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, nova edição 2000 [*Dicionário de psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998].